45e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 22 31 MAI 1928

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

LE « BOOK OF COMMON PRAYER » ET L'ÉGLISE ANGLICANE

(Suite) [1]

II. — Les « Variations » du Prayer-Book

Le texte du *Prayer-Book* que nous venons de décrire est celui qui est en usage depuis 1662 : depuis lors, il n'a subi que d'insignifiantes modifications. Toutefois les dates qui figuraient dans notre exposé ont déjà révélé que ce texte, avant d'être ainsi stabilisé, a passé par divers remaniements. Il eut cinq grandes « éditions » officielles, en 1549, 1552, 1559, 1604 et 1662 [2], et ces versions présentent des différences considérables. L'étude de ces « variations » du *Prayer-Book* nous fera saisir sur le vif les « variations » correspondantes de l'Eglise d'Angleterre, son évolution du catholicisme le plus pur au luthéranisme, puis au calvinisme, puis au puritanisme, et finalement à une multitude de sectes ; nous y verrons comment l'Angleterre glissa, d'un schisme momentané et guérissable sous Henri VIII, à l'hérésie sous Edouard VI et Elisabeth, puis à la persécution du catholicisme, persécution qui fut sanglante sous Elisabeth, non sanglante mais pire sous les Stuarts et les rois Hanovriens, et qui s'apaisa graduellement de 1750 à 1800.

* *

I. — Le Prayer-Book de 1549. — Les historiens fixent généralement le début du Protestantisme anglais en 1532 ou 1534, dates où Henri VIII rompit avec Rome. C'est juste, en ce qui concerne le premier schisme anglais ; mais, à ces dates, ni le roi, ni le royaume n'étaient formellement hérétiques. Marie la Catholique réduisit ce schisme, l'Angleterre rentra dans la communion romaine en 1554. Ce fut Elisabeth qui établit définitivement le protestantisme en Angleterre, de 1558 à 1603.

La rupture d'Henri avec Clément VII n'était au fond qu'un accident : au premier abord, l'incident ne semblait ni plus important, ni plus inquiétant que tant d'autres querelles du passé entre les Papes et les chefs d'Etats. Si le Pape avait accepté que Henri répudiât Catherine d'Aragon et épousât Anne Boleyn, la brouille n'aurait pas eu lieu, vraisemblablement ; la mort de Catherine, survenue en 1536, rendait possible une réconciliation. Si Henri persévéra dans son schisme, c'est qu'il prenait goût aux fonctions de « *chef suprême de l'Eglise et du clergé* » qu'il s'était arrogées, et que, grâce à elles, il pouvait avec impunité, et sans redouter les protestations du Pape, dépouiller les monastères et remplir ses caisses royales toujours vides.

Mais, même séparé de Rome, il entendait rester catholique. Il envoya bien au bûcher ou à l'échafaud ceux qui refusaient de reconnaître sa « Royale Suprématie » en matière religieuse, par exemple l'évêque John Fisher, l'ex-chancelier démissionnaire Thomas More, et les Abbés récalcitrants ; il « liquida » maints couvents, gorgea de leurs dépouilles ses favoris et les instruments de sa politique ; mais quand ceux-ci, pour mieux assurer leurs gains, voulurent l'entraîner au protestantisme, il résista. Libidineux, impulsif, très dépensier, autoritaire comme tous les Tudors, prompt à faire sauter les têtes, ami, époux et amant peu sûr, oui, le « Barbe-Bleue » anglais fut tout cela ; mais ne le faisons pas plus noir qu'il n'est. Ce « *Defensor Fidei* » maintint la foi, soit par conviction, soit par calcul ; les formulaires dogmatiques qu'il publia ou fit publier, les *Dix Articles* (1536), le *Bishops' Book* (1537), les *Six Articles* (1537), le *King's Book* (1543) sont, en gros, orthodoxes, sauf certaines restrictions sur le purgatoire, l'invocation des saints, et, naturellement, la juridiction papale. Bossuet lui a rendu cette justice : « Henri n'attente rien contre les autres vérités catholiques. La Chaire de S. Pierre est la seule qui est attaquée. » *(Variations,* livre VII). Ses *Six Articles* portent même la peine du bûcher contre ceux qui nient la Transsubstantiation, et l'on cite un Anglais qui fut brûlé à Londres pour avoir fait gras le vendredi. Il y a là un curieux phénomène : de tous les pays touchés par la Réforme, l'Angleterre est le seul qui présente une franche scission avec la papauté, et une ferme adhésion à la doctrine catholique ; — ajoutons : c'est le seul pays où cet illogisme était possible.

Quant au culte, Henri n'y apporta aucun changement sérieux ; il mériterait le titre de « roi sacristain » ; il se borna à limiter le nombre des cierges à l'autel, à biffer le nom du pape du Missel et du Bréviaire, et celui de S. Th. Becket du calendrier ; en pratique, les fidèles s'apercevaient à peine que leur roi était devenu leur pape.

Mais, comme le remarque Bossuet, « cette étrange nouveauté... ouvrit la porte à toutes les autres » *(Variations,* livre VII). Avant de mourir, le roi entrevit la débâcle qu'il avait déclanchée, il essaya de l'endiguer, peut-être songea-t-il même à retourner à Rome ; il était trop tard, à peine avait-il disparu que les attaques contre la Messe éclatèrent avec vio-

(1) Voir l'*Ami* du 26 avril.
(2) Dans les manuels et traités d'histoire, ces dates varient parfois d'un an. Entre la publication d'une édition et son adoption effective et obligatoire, il était accordé quelques mois de répit. Certains historiens donnent la date de l'apparition du nouveau texte, d'autres celle de sa mise en usage. C'est la seconde que nous adoptons.

lence, et comme l'on sait, dans cette question « c'est la Messe qui est tout » (It is the Mass that matters). La Messe démolie, tout fut emporté par la bourrasque.

Henri VIII, toutefois, n'est pas responsable, directement, du *Prayer-Book*. Mais, il avait autorisé, en 1542, une commission ecclésiastique à « revoir » les livres liturgiques, et chargé Cranmer de « rédiger une formule destinée à modifier la Messe en Communion, » dans l'intention louable, dit-on, de restaurer la pratique de la communion, alors fort négligée. Cependant il ne crut pas devoir autoriser ou publier les « révisions » qu'on lui proposa. Nous allons voir ce qu'il en advint.

En 1547 Edouard VI, un enfant de 10 ans, poitrinaire, succède à Henri, et l'oncle du « Roi Enfant, » le Régent Somerset, né Seymour, un parvenu rapace et sans conscience, érastien et calviniste, gouverne avec toute l'autocratie d'un Tudor. Il s'appuie sur les pillards enrichis par Henri, manœuvre et légifère hardiment dans le sens « réformateur, » achève la liquidation des abbayes, procède à la destruction des statues et des images, fait badigeonner les fresques des églises, appelle les réformateurs allemands en Angleterre, les installe dans les Universités. La commission de révision de Henri, élargie d'Evêques et d'ecclésiastiques gagnés à la Réforme, se remet à la tâche avec entrain, décidée, maintenant qu'elle a les coudées franches, à simplifier profondément la liturgie de Sarum, qu'elle prend encore pour base, mais en s'inspirant aussi de manuels luthériens, en particulier de la *Consultation* d'Hermann, archevêque de Cologne, œuvre de Bucer, Mélanchthon, etc. Le fruit de ces labeurs fut le premier *Prayer-Book*.

En mars 1548 parut une première tranche du livre, la « *Communion,* » prête avant le reste, naturellement. Ce n'était pas encore la « Cène » entière qui devait remplacer la Messe, mais une formule en anglais, celle que Cranmer avait préparée pour Henri, plus ou moins modifiée, pour administrer la communion aux laïques sous les deux espèces ; elle devait s'insérer dans la Messe latine de Sarum, qui était maintenue pour l'instant ; elle comprenait les Exhortations homilétiques à la communion, la *Prière d'Humble Approche*, la confession, l'absolution générales, et la distribution de la communion, qui, l'année suivante, entreront comme éléments dans la « Cène » du *Prayer-Book*. Il n'y avait encore là rien de très grave, sauf que l'Exhortation présentait, nous l'avons dit, la confession auriculaire comme facultative. Pendant ce temps, la campagne contre la Messe « papistique » continuait dans toute sa fureur.

Le livre complet parut en décembre 1548, et fut obligatoire à partir de juin 1549, à l'exception de l'Ordinal, qui ne vit le jour qu'en 1550.

Un nouveau chapitre s'ouvrait pour l'Eglise d'Angleterre. Ce qui dut en premier lieu frapper les fidèles dans le nouvel usage, ce fut la substitution de la langue vulgaire au latin, une réduction considérable de l'office du Bréviaire, la suppression des cérémonies et de tout ce qui parlait aux sens, et des sacrements et une Messe où ils ne pouvaient plus guère reconnaître les leurs.

La « Préface » ne parlait que des modifications apportées au Bréviaire. Unifier l'usage qui variait de diocèse à diocèse, simplifier les rubriques où prêtres et fidèles se perdaient, assurer la lecture du Psautier et des autres Livres de l'Ecriture en entier, et sans couper le texte « d'antiennes, de répons, et d'invitatoires, » éliminer de l'office tout ce qui n'était pas « la pure parole de Dieu, » réduire à deux, le *Prayer-Book* et la Bible, les livres liturgiques trop nombreux [1], substituer l'anglais au latin que les fidèles ne comprenaient pas, telles étaient, disait cette Préface, les directives dont la commission s'était inspirée. En fait, les « Prières du matin et du soir » les avaient appliquées : celles-ci avaient déjà leur forme moderne, sauf qu'elles ne commençaient qu'au *Pater* et n'avaient pas le *Credo* final : relativement cette simplification pouvait encore sembler n'avoir pas une importance capitale.

Mais la Préface ne soufflait mot des modifications apportées aux Sacrements et à la Messe, et qui étaient autrement graves.

La « Litanie » supprimait les invocations des saints ; au Calendrier et au Propre, seuls trouvaient grâce les Apôtres et les Evangélistes, S. Etienne, les SS. Innocents, S. Jean-Baptiste, sainte Marie-Madeleine — la pauvre sainte sauta en 1552, — S. Michel et les Anges, la Toussaint. Nombre de fêtes de N.-S. et de la Sainte Vierge disparaissaient. La Litanie contenait la « Déprécation » anti-papale.

Le Baptême, fortement tronqué et altéré, conservait encore un signe de croix sur le front et la poitrine de l'enfant, un exorcisme, l'introduction dans l'église, l'onction et le chrémeau.

Le « Catéchisme, » une nouveauté, s'inspirait des formulaires dogmatiques de Henri, mais restait muet sur les sacrements ; ce silence énigmatique laissait le champ libre à toutes les opinions ; la controverse sur le nombre et la nature des sacrements battait son plein depuis 1537 parmi les réformateurs, ceux du continent comme ceux d'Angleterre.

La Confirmation ne reprenait pas les promesses du Baptême ; elle supprimait l'onction avec le saint Chrême — omission grave, — mais conservait encore un signe de croix sur le front du confirmé.

Le Mariage avait déjà, à peu de chose près, sa forme actuelle.

La « Visite des Malades » accordait encore deux onctions, « si le malade en exprimait le désir » ; mais la confession auriculaire était de nouveau présentée comme non obligatoire.

Pour la communion des malades, le ministre était autorisé à prélever à leur intention une « réserve » sur les deux espèces à la Cène du matin, quand celle-ci avait lieu ; dans le cas contraire, il était autorisé à célébrer la Cène dans la chambre du malade. En cas d'impossibilité ou de contre-indication, la Rubrique avertissait qu'une communion de foi, de désir et de repentir, ou une communion spirituelle, était suffisante. — C'est sur la base de cette Rubrique que toute « réserve » fut interdite plus tard, mais c'est aussi sur cette même base que les Anglicans modernes ont réclamé la « réserve. »

Les obsèques des défunts contenaient encore une Messe des Funérailles, et des prières d'intercession formelle et explicite pour les trépassés.

La « Commination, » dans tout son éclat, figurait au *Prayer-Book*.

(1) Missel, Lectionnaire, Evangéliaire, Hymnaire, Antiphonaire, Processionnal, Rituel, Pontifical, Portifore (sorte de Bréviaire portatif), Tropaire, Psautier, sans compter le « Primer » ou paroissien à l'usage des fidèles — et nous en oublions. L'Eglise Romaine les a réduits à quatre : le Bréviaire, le Missel, le Rituel et le Pontifical.

L'Ordinal, de 1550, était l'œuvre d'une autre commission, plus calviniste que celle de 1548. Il offrait d'abord le « Serment d'Allégeance » au Roi [1], vigoureuse dénonciation de l'autorité et de la juridiction papales, et formule de schisme très nette. Les ordinations étaient simplifiées à l'excès. Plus d'ordres mineurs ni de sous-diaconat. L'ordination du diacre était déjà dans sa forme actuelle. Celle du prêtre conservait encore la « tradition » du calice et du pain simultanément avec celle de la Bible, et ce geste symbolique pouvait avantageusement préciser le sens des paroles qui l'accompagnaient : « *Reçois le pouvoir... d'administrer les sacrements* » ; mais les paroles de l'imposition des mains : « *Reçois le Saint-Esprit,* » sans plus, omettaient de dire que c'était « en vue des fonctions et de l'office de la prêtrise. » L'ordination épiscopale présentait la même insuffisance ; la « tradition » de la crosse, conservée, pouvait peut-être encore être interprétée comme un symbole des pouvoirs épiscopaux conférés, mais les paroles « *Reçois le Saint-Esprit* » n'indiquaient pas davantage quels étaient la nature et le but de cette infusion du Saint-Esprit.

Cet Ordinal n'a d'ailleurs qu'une importance théorique : il n'était pas entré en usage qu'il fut remplacé par celui de 1552.

La Cène est le morceau capital, elle demande plus ample discussion.

Dans le sous-titre, elle est encore « appelée communément la MESSE. »

Jusqu'à l'Offertoire, peu de changements à l'ancien rite : Introït, *Kyrie, Gloria,* sont conservés ; pas de lecture du Décalogue. Au début de l'Offertoire, s'insèrent les « Exhortations » homilétiques à la communion, suivies des sentences scripturaires qui constituent l'Offertoire ; puis Préface, *Sanctus* et *Benedictus.*

Le Canon, en gros, suit encore la marche de celui de Sarum, et du nôtre par conséquent, mais il modifie, transpose le texte très librement. Il mentionne la Sainte Vierge et les Saints, mais omet d'implorer

(1) En voici la formule :

« Je, à partir de ce jour, renie, rejette, quitte, abandonne totalement l'Evêque de Rome et son autorité, son pouvoir, et sa juridiction. Et je ne consentirai, je n'accepterai jamais que l'Evêque de Rome pratique, exerce ou possède aucune sorte d'autorité, de juridiction ou de pouvoir en ce Royaume ou en aucun autre Domaine Royal ; je lui résisterai en tout temps et de tout mon pouvoir. A partir de ce jour, j'accepterai, je considérerai, je prendrai Sa Majesté le Roi comme Unique et Suprême Chef sur terre de l'Eglise d'Angleterre. Et de toute mon intelligence, de tout mon esprit, de tout mon pouvoir, sans user d'artifice, de ruse, ou d'aucun autre procédé illégitime, j'observerai, je tiendrai, je maintiendrai, je défendrai toutes les conséquences et toutes les clauses contenues dans toutes les Lois et Statuts (du Royaume), tous en général et chacun d'eux en particulier, qui ont été portés ou seront portés en ce Royaume en vue d'éluder, d'extirper, et d'annihiler (l'action de) l'Evêque de Rome et son autorité, et toutes les autres Lois et Statuts qui ont été portés ou seront portés en vue d'affermir et de renforcer le pouvoir du Roi comme Chef Suprême sur terre de l'Eglise d'Angleterre ; et cela, je l'accomplirai envers et contre toutes personnes, de quelque état, dignité, degré, ou condition qu'elles soient, et en aucune façon je ne ferai ou n'entreprendrai de faire, je ne souffrirai pas, autant qu'il sera en mon pouvoir, que personne fasse ou entreprenne de faire, directement ou indirectement, en privé ou en public, quelque chose ou aucunes choses qui soient de nature à causer entrave, empêchement, dommage, dérogation à icelle (Suprématie Royale), ou à aucune partie d'icelle, en quelque manière ou sous quelque prétexte que ce soit. Et au cas où aucun serment serait fait (à l'avenir) ou aurait été fait par moi, à aucune personne ou aucunes personnes, en vue de maintenir, de défendre ou de favoriser l'Evêque de Rome, ou son autorité, sa juridiction, ou son pouvoir, je répute ce serment comme nul et non avenu. Que Dieu m'aide (à le faire) avec ses saints et les Saints Evangélistes. »

Comme formule de schisme, c'est net et clair ; comme style, c'est un peu prolixe. La tradition de ce style de chancellerie anglaise remonte aux Conquérants Normands du XIe siècle, gens processifs, pointilleux et précautionneux.

En 1552, les « saints et Evangélistes » font place à : « Par Jésus-Christ. »

En 1662, le serment est condensé ; « l'Evêque de Rome » disparaît et est remplacé par une formule générale : « ...Aucun prince, aucune personne, aucun prélat, Etat, ou potentat étrangers... ; je renonce à toutes juridictions, pouvoirs, supériorats, autorités étrangers... » ; le Roi est qualifié d' « Unique et Souverain Gouverneur de ce Royaume... pour toutes les choses et causes Spirituelles, Ecclésiastiques et Temporelles » : ce titre de *Supreme Governor of the Church* est celui qu'Elisabeth, se souvenant qu'elle portait jupon, avait pris pour son compte, n'osant s'intituler *Supreme Head of the Church and Clergy,* comme l'avait fait son père Henri VIII.

En 1865, ce serment a été retiré de l'ordination ; il est prêté avant cette cérémonie, et sous une formule simplifiée qu'un prêtre catholique pourrait prononcer :

« Je, N., jure fidélité et allégeance à Sa Majesté la Reine (ou le Roi), à ses héritiers et successeurs, conformément aux Lois. Avec la grâce de Dieu. »

Mais ce n'est pas tout. Les 36e et 37e « Canons Ecclésiastiques » de cette même année 1865, refondant ceux de 1603 et les adaptant aux dangers que créait alors le Mouvement d'Oxford, exigent, avant l'ordination au diaconat, au sacerdoce, avant la prise de possession d'une cure, d'un bénéfice, d'une chaire de sciences ecclésiastiques aux Universités, etc., la prestation de deux autres serments, l'un d'orthodoxie anglicane, l'autre d'obédience canonique. Les voici :

SERMENT D' « ASSENTIMENT » AUX « 39 ARTICLES »

« Je, N. N., fais solennellement la déclaration suivante : je donne assentiment aux *39 Articles* de la Religion, au *Book of Common Prayer,* et à (la formule de) l'Ordination des Evêques, des Prêtres, et des Diacres ; je crois que la doctrine de l'Eglise Unie d'Angleterre et d'Irlande, telle qu'elle y est exposée, est conforme à la Parole de Dieu ; et dans la prière publique et dans l'administration des sacrements, j'emploierai les formules que prescrit ledit *Prayer-Book,* et aucune autre, réserve faite des décisions de l'autorité légitime. »

Ce serment est devenu une pure formalité, vide de sens ou à peu près : cette Eglise a toujours refusé de définir cette doctrine qui, de parti pris, refusait elle-même de se définir. Les discussions qu'occasionna le Mouvement d'Oxford montrèrent l'illogisme de ces formules. En 1864, la *Loi sur la Déclaration des Clercs* (Clerical Subscription Act) ne demanda plus aux ordinands qu'un « assentiment en général » (General Assent) aux *39 Articles,* au lieu de l' « assentiment cordial et sincère » *(ex animo* subscription) « à toutes les choses qui sont contenues dans les *39 Articles* » (to all things therein contained), qui était exigé depuis deux siècles. Les clergymen anglicans ne parlent guère de ce serment qu'avec un sourire indulgent.

SERMENT D'OBÉDIENCE CANONIQUE

« Je, N. N., jure obéissance fidèle et canonique à Mgr l'Evêque de N. et à tous ses successeurs en toutes prescriptions conformes à la Loi et l'honnêteté. »

Le vague de cette formule est ainsi précisé par une déclaration du Conseil Privé que voici : « Le Serment d'Obédience canonique ne signifie pas que le clergyman obéira à tous les ordres de l'Evêque contre lesquels il n'existe aucune Loi, mais qu'il obéira aux ordres que la Loi autorise l'Evêque à lui donner. » Ainsi ce serment n'est pas compromettant non plus, car l'autorité légale des évêques anglicans est mal définie et très limitée, ce dont ils sont les premiers à gémir.

leur intercession, *Quorum meritis precibusque concedas... ut...*, que les Luthériens condamnaient. Les Mementos des Vivants et des Morts, fusionnés en un seul, et placés avant la Consécration, prient encore formellement pour les défunts.

L'élévation de l'hostie et celle du calice à la consécration sont interdites ; la « petite élévation » simultanée de l'hostie et du calice au *Pater* est passée sous silence.

Au Canon, avant l'élévation, sont supprimées les expressions : *Hæc tua dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata... Quæ tibi offerimus... Pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis... Hanc igitur oblationem servitutis nostræ... Quam oblationem...* L'*Hanc igitur* en particulier est remplacé par une allusion à la mort de la Croix, où le Christ « accomplit, par son unique oblation, offerte une seule fois, un sacrifice, une oblation, une satisfaction parfaits et suffisants pour les péchés du monde entier » ; cette formule, nous l'avons vu, visait les « Sacrifices de Messes » multiples, que les réformateurs dénonçaient dans l'Eglise de Rome, et elle a été maintenue dans le Canon anglican actuel.

Après l'élévation, sont supprimées les expressions : *Offerimus... Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem... et calicem...*, les allusions aux sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech.

En somme, est retranché tout ce qui touche à l'idée de sacrifice et d'offrande : c'est là, remarque Bossuet, « un témoignage contre la doctrine qu'on efface. » *(Variations,* livre X).

La Cène continuait par le *Pater,* suivi immédiatement de la communion : confession, absolution, paroles réconfortantes, prière d'humble approche, distribution des deux espèces avec la première partie seulement des paroles actuelles : « *Que le Corps... Que le Sang... garde ton corps et ton âme pour la vie éternelle.* » Ensuite *Agnus,* sentences scripturaires et une oraison, qui pouvait passer pour une postcommunion.

Là-dessus s'engage une grosse discussion où les Anglicans ont eu et ont encore des opinions variées, où chacun tire ou tiraille le texte dans le sens de la sienne. Nous ne sommes pas intéressés directement dans le débat ainsi posé : voici l'impression que nous fait la lecture de ce Canon.

Auparavant, rappelons qu'en 1549 les réformateurs anglais, en général, anathématisaient la « Transsubstantiation » romaine ; un bon nombre, avec Luther, professaient une « Consubstantiation, » ou co-existence simultanée du pain et du vin et du corps et du sang de N.-S. sous les espèces consacrées, ce qui impliquait une « présence réelle » tout de même ; un bon nombre aussi, avec Calvin, n'admettaient plus qu'une « présence virtuelle, » ce qui signifie qu'à l'occasion de la réception du pain et du vin, Dieu donne sa grâce, comme il la donne au Baptême. Or Cranmer, dit-on, cherchait à ne blesser personne. Quant à lui, il avait, depuis 1548, renié en plein Parlement la présence réelle. « Le corps du Christ est au ciel ; *ergo,* il n'est pas dans le Sacrement, » avait-il dit.

Aucune expression de la Cène de 1549 ne nie formellement la présence réelle. Toutefois, la défense d'élever l'hostie et le calice à la consécration fait naître un inquiétant soupçon : Cranmer supprimait, au moins, l'adoration des espèces, car c'était là le sens que l'on attribuait à ce geste liturgique. Ne pressons pas davantage, pour l'instant, cette conclusion : la « Rubrique Noire, » en 1552, se chargera de le faire [1].

Bon nombre d'expressions impliquent une certaine présence de N.-S. ; elles évitent tout ce qui pourrait suggérer l'idée de la Transsubstantiation abhorrée ; elles s'expliquent assez bien d'une Consubstantiation ; mais elles s'expliquent encore mieux par la simple présence virtuelle. — Ainsi les paroles : « ...Ut hæc (oblatio) nobis corpus et sanguis FIAT D. N. J. C... » deviennent : « Que ces créatures du pain et du vin SOIENT POUR NOUS le corps et le sang de N.-S... » — A la consécration, les mots *mysterium fidei* sont escamotés : or, la Transsubstantiation ou la Consubstantiation impliquent un mystère très grand, tandis qu'une présence virtuelle ne comporte pas plus de mystère que le Baptême. — Dans cette autre formule : « Ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii Tui corpus et sanguinem SUMPSERIMUS..., » l'affirmation formelle de cet indicatif du futur est atténuée en une prière optative : « ...Te suppliant humblement que quiconque participera à cette sainte communion PUISSE DIGNEMENT RECEVOIR le corps et le sang... etc. » — « Accorde-nous, dit le Canon, que, en recevant *ces créatures Tiennes du pain et du vin,* nous puissions participer à son corps et à son sang... » ; mais comme ces paroles précèdent la consécration, nous ne pouvons en conclure que la Consubstantiation y est nettement enseignée. — Les Exhortations de l'Offertoire, la postcommunion, etc., insistent sur le caractère « spirituel » de l'aliment reçu dans la communion, et, dans la phraséologie des réformateurs anglais, ce mot, d'habitude, signifie « figuré, mental, symbolique, etc. » et est opposé à « matériel, corporel, réel. »

Restent les paroles de la distribution de la communion, mais ce contexte les éclaire de ses reflets de « présence virtuelle. »

Quant à l'invocation du Saint-Esprit, qui précède immédiatement la consécration, invocation à laquelle les Anglicans partisans de la présence réelle attachent une grande importance, qu'ils disent équivalente à l'*Epiclèse* grecque, dérivée de celle-ci, et possédant, comme celle-ci, disent-ils à tort, la « vertu transsubstantiante, » ou « consubstantiante, » nous ne voyons pas qu'on puisse en tirer aucune conclusion de ce genre.

Bref, notre avis est que Cranmer, qui ne croyait plus à la présence réelle, a professé dans sa Cène la présence virtuelle ; qu'il lisait, lui, son Canon dans ce sens ; mais qu'il a choisi à dessein des formules assez vagues, assez élastiques, pour ne pas exclure formellement la présence réelle de la Consubstantiation, et même, à la rigueur, celle de la Transsubstantiation.

Il croyait encore moins au sacrifice eucharistique, et il était logique, puisque sans présence réelle il

(1) « Au lieu que dans la vérité le culte dépend du dogme, et doit être réglé par là, Cranmer renversait cet ordre ; et, avant que d'examiner la doctrine, il supprimait dans le culte ce qui lui déplaisait... On voulut douter de la présence réelle, et la question n'était pas encore décidée, quand on supprima par provision l'adoration de J.-C. dans le sacrement ; de même que si on disait en voyant le peuple dans un grand respect, comme en présence du roi : Commençons par empêcher tous ces honneurs ; nous verrons après si le roi est là, et si ces respects lui sont agréables... » (Bossuet, *Variations,* livre VII).

n'y a plus de victime sur l'autel, donc plus de sacrifice. Plus tard, il nia qu'il eût conservé dans la Cène aucune référence au sacrifice ; l'évêque Gardiner, schismatique, mais plus orthodoxe en fait de doctrine, croyait en trouver ; certains Anglicans modernes prétendent que Cranmer en épargna ou en oublia quelques-unes, et que sa déclaration est un mensonge ou une erreur. De nouveau, vérifions les textes pour notre compte.

Il a biffé, nous l'avons vu, 16 expressions sacrificiales au Canon. Ce Canon et les Exhortations de l'Offertoire qualifient la Cène de « Sacrement du Corps et du Sang de N.-S., » de « Mémorial, Souvenir, Commémoraison » de la mort de la Croix, mais jamais d' « Offrande, » ni de « Sacrifice. »

A fouiller dans tous les coins, on ne trouve que deux expressions qui puissent suggérer l'idée de Sacrifice.

D'abord le mot AUTEL, conservé dans les rubriques ; mais il ne saurait constituer une preuve décisive. — Puis l'expression « CE SACRIFICE NÔTRE DE LOUANGE ET D'ACTION DE GRACES » (this our sacrifice of praise and thanksgiving), insérée entre la Consécration et le *Pater*, prononcée en présence des espèces consacrées. Or cette expression, bien qu'elle traduise le *Sacrificium laudis* de Sarum, n'engendre non plus qu'une probabilité, et encore pas très solide. Cranmer pouvait l'entendre de l'hommage intérieur que le ministre et les fidèles offrent à Dieu. Le génitif anglais (sacrifice OF praise) avait fréquemment à cette date le sens explicatif (= ce sacrifice QUI CONSISTE en louanges et actions de grâces, et, dans ce cas, le mot de *sacrifice* est pris au sens figuré) et non le sens qualificatif (= ce sacrifice — proprement dit — QUI EST, en l'espèce, laudatif et eucharistique). — Le contexte immédiat, dans une allusion claire au *Rationabile obsequium nostrum* de S. Paul, fait « offrande de nous-mêmes, de nos âmes, de nos corps, en un raisonnable et vivant sacrifice, » prend *sacrifice* au sens figuré, contamine le sens du mot dans la phrase précédente, le volatilise en métaphore. — La première Collecte de l' « Action de grâces après la tempête, » récitée loin de toute Cène évidemment, applique cette formule même aux remerciements que les « rescapés » offrent à Dieu : « ...Nous, Tes pauvres créatures, que Tu as créées et préservées..., retirées à l'instant même des gueules de la mort, nous nous présentons humblement... devant Ta divine Majesté, pour t'offrir un *sacrifice de louange et d'actions de grâces,* parce que Tu as entendu le cri de notre misère... etc. » Cette expression n'est donc pas limitée au strict sens sacrificial. Cette preuve-ci serait d'une force décisive, si la Collecte n'était de 1661. — Enfin, il faut toujours en revenir là, le sens d'AUTEL et de SACRIFICE est conditionné par la présence ou l'absence de la victime, donc par la présence réelle : or Cranmer n'y croyait plus.

S'il y avait cru, il y aurait encore une autre locution sacrificiale à relever dans son Canon ; l'indicatif de sa Consécration : « Ceci est mon corps, qui *est donné* pour vous... mon sang qui *est versé* pour vous..., » indicatif préférable à notre futur latin *effundetur,* aurait pu connoter l'existence d'un sacrifice actuellement et présentement accompli sur l'autel ; mais comme il niait toute présence réelle, il ne voyait dans ces paroles qu'une citation historique, il les entendait *recitative,* et non pas *enunciative,* comme disent les théologiens ; d'ailleurs cette exégèse est bien fine pour Cranmer, et les Anglicans ne tirent point argument de cet indicatif.

En somme, Cranmer peut avoir dit vrai, et avoir voulu, de bonne foi, retrancher toute expression sacrificiale de sa Cène de 1549 ; en ce cas, il ne mériterait pas le reproche que lui font les Anglicans, d'avoir laissé au Canon des formules auxquelles il ne croyait plus. Toutefois ceci ne blanchira que bien peu sa mémoire.

Le texte proprement dit du *Prayer-Book* se terminait avec la « Commination. »

En guise d'appendice, une note assez longue — en 1552 elle fut reportée en tête du volume parmi les préliminaires — prévoyait et réfutait d'avance deux objections auxquelles les rédacteurs du *Prayer-Book* s'attendaient : l'une, de la part des conservateurs attachés à la tradition, celle d'avoir supprimé certaines cérémonies ; l'autre, de la part des innovateurs radicaux, celle d'en avoir conservé certaines autres. La note morigène dûment ces deux groupes de mécontents, et explique pourquoi les cérémonies ont été, les unes maintenues, les autres rejetées.

Par « cérémonies, » les rédacteurs entendent toute addition d'origine humaine au rite essentiel, fondamental, de l'institution divine ; ces compléments, étant d'institution ecclésiastique, pouvaient être modifiés par l'autorité qui les avait introduits, dit la note. Mais, ajoute-t-elle, bon nombre de ces cérémonies étaient devenues des sources d'abus ; en principe, la commission du *Prayer-Book* s'est refusée aux innovations ; elle a rejeté les cérémonies qui étaient multipliées sans raison, inintelligibles, prêtaient à la superstition, au lucre ; elle a conservé celles qui étaient édifiantes, vénérables par leur antiquité, et de sens clair, dit la note.

Aucun exemple n'est donné ni des unes, ni des autres ; la note se borne à cette vague généralité. Est-elle un exposé fidèle des directives qui ont, en fait, guidé la commission, ou bien est-elle une justification imaginée après coup ? A considérer les cérémonies qui ont été supprimées et celles qui ont été conservées, il saute aux yeux que la commission obéissait à des préoccupations plus profondes d'ordre théologique ; son criterium était l'accord ou le désaccord des cérémonies avec les thèses protestantes sur la présence réelle, la nature des sacrements, etc. Ainsi la note contient des prétextes, des excuses, elle ne nous donne pas les raisons de derrière la tête des réformateurs.

Les idées qu'elle expose n'ont rien d'original. Avant elle, les réformateurs allemands s'étaient livrés à cette douce manie d'accuser l'Eglise Romaine d'avoir introduit dans son culte et sa liturgie — sans parler du dogme — des innovations non justifiées par l'Ecriture, parfois contraires à celle-ci, la vaine pompe, la superstition, ou pis encore ; quant à eux, ils se donnaient la mission de rétablir le culte — comme le dogme — dans sa pureté primitive.

Les liturgistes romains ont justifié l'Eglise Romaine de cette accusation, et démontré que sa liturgie est le développement naturel, logique et fidèle, de la « prière antique, » pendant que ses théologiens présentaient une défense de même nature en faveur de son système dogmatique : nous n'avons pas ici à reprendre leur tâche, et cela nous entraînerait hors de notre sujet.

Ce qui nous intéresse, c'est la seconde assertion des réformateurs : ont-ils, de fait, « ramené le

culte à sa pureté, à sa simplicité primitives » ? Cette formule est un programme de restauration historique : pour l'accomplir, au milieu de cette multitude de liturgies variées qui ont fleuri çà et là dans le monde chrétien, se sont diversifiées dans le temps comme dans l'espace, il aurait fallu posséder une science profonde des liturgies antiques et de leur développement ; celle des meilleurs liturgistes modernes reculerait devant une telle tâche. Pureté, simplicité de l'usage antique, c'est bientôt dit ; mais de quel usage s'agit-il ? Celui du moyen âge, celui du v^{e} siècle, celui du premier, pour ne marquer que les grandes étapes ? Nous savons ce que connaissait Cranmer, en fait de liturgie : sa Bible, le rite de Sarum, peut-être un Missel, un Rituel gallican ou mozarabe, peut-être un autre, byzantin ou basilien, et les livres des protestants allemands qui n'en savaient guère plus que lui, peut-être moins. C'était insuffisant.

A la science qui leur manquait, les réformateurs suppléèrent par l'audace : tout ce qui leur déplaisait ils le qualifièrent d'abus, de superstition romaine, ils l'élaguèrent avec entrain, mais ils opérèrent à tort et à travers.

Parmi les éléments ainsi éliminés, la plupart appartenaient précisément à cette « pureté, » à cette « simplicité » primitives qu'ils prétendaient restaurer. Leurs innovations — car ils ont innové, quoi qu'ils disent, par exemple les Homélies de la communion, la Cène à domicile, etc. — n'y appartenaient en aucune façon. Ce qu'ils conservaient se métamorphosait entre leurs mains en un rite nouveau, dans un contexte nouveau. « Tout ce que la Réforme Anglicane tirait de l'antiquité, elle l'altérait, » constate Bossuet (*Variations*, livre VII). Exceptionnellement, deux ou trois fois dans l'ensemble de leur œuvre, il leur est arrivé, sans qu'ils l'aient fait exprès ou même qu'ils l'aient soupçonné, de conserver ou de restaurer un usage primitif, qui, de fait, est plus ancien que le rite romain actuel correspondant ; les Anglicans recueillent soigneusement ces pépites ; mais ils n'ont pas le droit d'en conclure que les réformateurs ont tenu leur parole, et que leur liturgie est plus antique et plus apostolique que la romaine.

Les méthodes des réformateurs, radicales, révolutionnaires, contrastent avec celles de l'Eglise Romaine. Il est arrivé à celle-ci, en présence de certaines déviations liturgiques, de restaurer le passé, de reprendre un ancien usage, une tradition perdue ; la récente modification de son Bréviaire, la restauration de son plain chant grégorien, sont des exemples de ces retours au passé. Mais elle apporte à ces réformes une information liturgique et historique étendue, une prudence avertie, elle modifie, conserve, supprime avec discernement, jamais elle ne taille dans le vif, à tour de bras, surtout en ce qui touche au dogme ; ainsi, au Bréviaire, elle rend au Temporal ses droits, que le Sanctoral envahissait, mais elle n'expulse pas celui-ci ; elle ressuscite la cantilène grégorienne, mais elle la prend au XIV^{e} siècle, à l'époque de sa plus complète, de sa plus artistique efflorescence, et elle n'élimine pas pour autant la polyphonie, car celle-ci, bien qu'innovée dans un âge plus récent, mérite d'être conservée. Aussi, ses réformes ne suscitent pas de tempêtes.

Au contraire, le *Prayer-Book*, mis en regard de l'affirmation de ses auteurs, « qu'ils ont restauré le culte dans sa pureté primitive, » nous accule à ce dilemme : Ou bien ils ont cru réellement le faire, et en ce cas, leur entreprise témoigne d'une naïve outrecuidance et d'une inexcusable ignorance ; ou bien ils ne le croyaient pas, et dans ce cas, ils mentaient.

La note ci-dessus était encore suivie d'une série de rubriques diverses, dont l'une a trait aux ornements sacerdotaux, et une autre aux gestes liturgiques.

La rubrique des ornements eut ses vicissitudes. Celle de 1549 exigeait : pour les prêtres, aux Prières du matin et du soir, au Baptême, aux Funérailles, un surplis (surplice), et en sus, s'ils étaient gradés d'Université, surtout pour la prédication, la robe académique (Hood) correspondant à leur grade ; à la Cène, une aube (plain albe) et une chasuble ou chape (cope or vestment — Rubrique préliminaire de la Cène) ; pour les Evêques, un rochet, un surplis ou aube, une chasuble ou chape, et la crosse. C'est ce qu'on appela les « Vêtements Edouardiens. »

Ces rubriques disparurent en 1552 ; une autre les remplaça, en tête des prières du matin et du soir, limitant les ornements à un surplis pour le prêtre, à un rochet pour l'évêque. En 1559, les « Vêtements Edouardiens » sont rétablis, et rappel en est fait dans toutes les éditions suivantes du *Prayer-Book*. Mais les *Constitutions et Canons Ecclésiastiques* de 1603, qui n'ont jamais été rapportés, n'exigent plus qu'une chasuble pour la Cène, un surplis pour les autres offices ; les règlements ne s'accordent pas ; où est la loi ?

En dépit de ces prescriptions, les Puritains réussirent à faire supprimer en partie les ornements. L'Ordinal de 1662 n'ose plus rien exiger de l'ordinand, sinon qu'il soit « décemment vêtu » (decently habited) : on ne peut guère moins. Les « Ritualistes » du XIX^{e} siècle les reprirent, et la vue d'un simple surplis souleva d'immenses tapages ; plus d'un Evêque interdit alors formellement les ornements et sévit ; les ministres leur opposèrent les rubriques du *Prayer-Book* et finalement gagnèrent leur cause.

Les gestes liturgiques, « génuflexions, signes de croix, élévation des mains, *mea culpa*, etc., » peuvent être employés ou supprimés, à la dévotion du célébrant. C'est encore sur cette rubrique de 1549 que les ministres anglo-catholiques de nos jours se sont basés pour reprendre ces gestes, et les multiplier, même plus que ne fait le célébrant romain.

Tel est le premier *Prayer-Book*, « rédigé avec l'assistance du Saint-Esprit, » affirmait le Décret du Parlement *(Act of Uniformity)* qui le promulguait. L'œuvre était, en tout cas, d'inspiration luthérienne. Les rédacteurs, pour ne pas trop froisser les habitudes consacrées, pour donner le change, et dérouter les objections, avaient fait un certain effort pour suivre encore de loin les grandes lignes de l'ancienne liturgie ; mais ils l'avaient tristement mutilée, « éviscérée, » disent les catholiques anglais ; luthériens de cœur sinon de profession, ils avaient fait un effort déterminé pour donner satisfaction aux réformateurs, ils étaient allés dans la voie des innovations et des suppressions aussi loin qu'ils avaient cru pouvoir le faire sans défier l'opinion et le bon sens ; enfin, dans les questions en litige, soit entre Catholiques et Réformateurs, soit entre les groupes divers de ces derniers, qui « variaient » déjà très fort, ils avaient eu recours à des réticences, des formules vagues et imprécises, que chacun pouvait interpréter à son goût. Œuvre de rouerie et d'habileté, c'était

aussi une œuvre de timidité et d'ignorance, — l'image même de Cranmer.

* *

II. — Le Prayer-Book de 1552. — Le nouvel « usage » n'alla pas sans protestations. Des révoltes éclatèrent, que Lord Russell et Warwick noyèrent dans le sang. Dans la province reculée, où l'autorité royale était moins agissante, l'ancienne liturgie persévérait. Le *Prayer-Book* mécontentait à la fois les catholiques, qui le trouvaient trop « réformé, » et les novateurs, qui le trouvaient trop conservateur. D'aucuns, comme l'évêque Gardiner, l'interprétaient au sens catholique, d'autres au sens luthérien, d'autres au sens calviniste ; au lieu de l' « Uniformité » de rite poursuivie, c'était l'anarchie dogmatique et liturgique que l'on avait obtenue.

Somerset fut renversé par Warwick, qui lui succéda comme Protecteur ; mais Warwick était encore plus calviniste que son prédécesseur. L' « Enfant-Roi, » dominé par les réformateurs, acceptait docilement leurs suggestions. Les idées nouvelles gagnaient du terrain ; les attaques contre la Messe se multipliaient, violentes, même obscènes, secrètement favorisées par Cranmer et le Protecteur. Un décret abolit les autels, les remplaçant par une « Table, » « pour détourner de plus en plus les simples des anciennes croyances superstitieuses de la Messe papiste » (Evêque Ridley) ; un autre autorisa le mariage des ecclésiastiques. Les ornements liturgiques étaient traités d' « abominations aaronites » : « Puisque vous vous êtes débarrassés de la Messe, débarrassez-vous aussi de ses oripeaux, » disait Hooper, et il se faisait ordonner évêque *in puris nigris* par Cranmer. On destituait, on emprisonnait les évêques, Gardiner, Bonner, Heath, qui enseignaient encore la présence réelle.

Entre temps, Cranmer avait glissé du luthéranisme au calvinisme ; Calvin le pressait d'agir plus énergiquement. En 1552, il crut le moment venu d'achever son œuvre. Une révision du *Prayer-Book* fut décidée, menée rapidement, et aboutit à l'édition de 1552. Cette fois, tous les vestiges de catholicisme que Cranmer avait épargnés en 1549, tout ce qui pouvait encore autoriser la moindre idée de la présence réelle et du sacrifice, furent impitoyablement balayés. En 1551, Gardiner, dans son *Explication de la vraie foi catholique sur le Très Saint Sacrement de l'Autel (Explication and Assertion of the true Catholic Faith touching the Most Blessed Sacrament of the Altar),* avait énuméré les passages du *Prayer-Book* de 1549 où il découvrait encore, lui, des indications, des suggestions, qui l'autorisaient à professer la présence réelle et le sacrifice eucharistiques : ainsi averti, Cranmer fit sauter tous ces passages, ou les transposa hors du Canon, hors de la présence des espèces consacrées, de manière à rendre l'interprétation de Gardiner impossible. En conséquence le nouveau livre est nettement calviniste d'esprit et de doctrine. Certains changements apportés à la Cène semblent n'avoir d'autre but que de s'écarter le plus possible du rite ancien ; rien de ce qui lui était essentiel ne survivait. Qu'on en juge.

Les ornements étaient réduits à un surplis pour le ministre, à un rochet pour l'évêque.

Les Prières du matin et du soir recevaient leur préambule actuel et leur *Credo* final.

Les signes de croix dans les bénédictions, ceux du Baptême et de la Confirmation, étaient supprimés. Disparaissaient aussi : au Baptême, l'exorcisme, l'onction, le chrémeau ; à la Visite des Malades, les onctions et le sacrement par conséquent ; la « réserve » en vue du Viatique ; à l'Ordination du prêtre, la remise du calice et du pain ; à celle de l'évêque, celle de la crosse ; et les paroles de la forme : « *Reçois le Saint-Esprit,* » fort imprécises déjà dès 1550, et privées désormais de la mince lumière que projetaient encore sur elles ces gestes symboliques, présentent l'insuffisance que nous avons signalée. Aux Funérailles, toutes les formules d'intercession pour les défunts sont supprimées, et les Oraisons deviennent des prières pour les survivants. C'est là une conséquence logique de la prédestination calviniste et du rejet de la communion des saints : Dieu ne saurait-il pas reconnaître ses « élus, » sans que nous l'importunions d'inutiles instances pour lui faire changer ses sentences ? En revanche, de nouvelles prières sont insérées çà et là, qui reviennent avec insistance sur les monceaux de péchés que nous avons commis, misérables vaisseaux d'iniquité que nous sommes, et implorent avec lamentation la merci divine ; ceci est moins logique, car si nous sommes « prédestinés au ciel, » qu'importent nos crimes ? et si nous ne le sommes pas, à quoi peuvent servir nos gémissements ?

La Cène cesse d'être appelée *Messe* en sous-titre. Le mot *Autel* fait place à celui de *Table ;* ladite « Table » quitte le sanctuaire, s'installe dans la nef, et le ministre se placera « au Nord de la Table du Seigneur. » L'Introït, le *Kyrie,* sont supprimés ; le *Gloria* est rejeté tout à la fin de la Cène, on se demande pourquoi ; à leur place, apparaît le Décalogue. Après l'Offertoire, s'insèrent : l'Oraison « Pour l'Eglise Militante, » destinée à remplacer le Memento des Vivants, entraîné hors du Canon avec celui des Morts, mais ce dernier, moins chanceux, disparaît sans laisser de traces, Cranmer n'entendait pas que l'on pût considérer sa Cène comme offerte en aucune façon pour les défunts ; puis les Exhortations à la communion ; puis confession, absolution, paroles de réconfort : pourquoi anticiper celles-ci, qui sont, en soi, une préparation immédiate à la communion, et qui étaient, en 1549, considérées comme telles, sinon pour souder la consécration à la communion, subordonner la première à la seconde et diminuer l'importance et la solennité de la première ? Pour la même raison, l'Oraison d'Humble Approche est reportée avant la Préface, et aussi pour qu'on ne puisse plus y voir un acte de foi au Christ présent sur l'autel, comme le faisait Gardiner. Au *Sanctus,* le *Benedictus* disparaît.

Le Canon suit, dans sa forme actuelle. Cranmer y supprime : la Commémoraison de la Vierge et des Saints ; la supplique qui précédait immédiatement la consécration : « *...Daigne bénir † et sanctifier ces dons Tiens, et ces créatures Tiennes du pain et du vin, afin qu'elles soient pour nous le Corps et le Sang de Ton bien-aimé Fils J.-C...* » ; l'invocation au Saint-Esprit avant la consécration ; après la consécration, la Prière d'oblation qui contenait les fameux mots : « *Ce sacrifice nôtre de louange et d'action de grâces* » ; de cette prière, cependant quelques bribes ont survécu, mais Cranmer les a reportées dans une oraison après la communion, endroit où elles deviennent anodines; de plus il arrange soigneusement leur contexte, il les accompagne d'une demande de pardon « par les mérites et la mort de N.-S., » « par la FOI en son sang, » et de l'offrande de nos corps et de nos âmes « en un sacrifice raisonnable, sain et vivant », — sacrifice figuré,

évidemment, — de manière à leur enlever toute portée sacrificiale ; enfin il ne les impose pas, mais donne le choix entre l'oraison où il les enchâsse et celle de 1549, comme dans la Cène actuelle.

Le *Pater* est également rejeté après la communion. Cette fois, consécration et communion sont bloquées ensemble. On imaginerait vraiment que Cranmer est hanté de la frayeur de la présence réelle, et qu'il songe en lui-même : « En tout cas, si le Christ est présent, il n'y restera pas longtemps ! Et je ne laisserai à Gardiner ni le temps ni la moindre raison de l'adorer ! »

Les paroles de la communion de 1549 : « Que le Corps... Que le Sang de N.-S. etc. » font place à celles-ci : « Prends et mange CECI, EN SOUVENIR de ce que le Christ est mort pour toi, nourris-toi de Lui dans ton cœur PAR LA FOI et sois reconnaissant. — Bois CECI en souvenir de ce que le Sang du Christ a été versé pour toi, et sois reconnaissant. »

L'*Agnus* est supprimé, comme le *Benedictus*, pour qu'on n'imagine plus que ces paroles sont adressées à « Celui qui vient au Nom du Seigneur, » ou à « l'Agneau de Dieu, » présent sur la « Table. » Les sentences scripturaires après la communion sont remplacées par le *Pater*, les bribes de la Prière d'Oblation, originaire du Canon ou, au choix, l'ancienne Oraison de 1549, le *Gloria ;* bref, la Cène se termine comme aujourd'hui.

Ajoutons encore, pour multiplier la lumière, que le formulaire doctrinal de 1552, les *42 Articles*, rédigés par Cranmer et ses satellites, nie soigneusement la présence réelle.

Est-ce tout ? Non. Cranmer la pourchasse encore dans les rubriques. Jusqu'alors, le ministre déposait « le pain » sur les lèvres du communiant ; désormais, il le déposera dans la main de celui-ci, qui se communiera lui-même : pourquoi pas, si ce « pain » n'est rien que pain bénit ordinaire ? On le comprit si bien que certains ministres prirent l'habitude d'emporter à la maison pour l'usage de leur famille le surplus du « pain » non consommé, — c'étaient les fidèles qui l'offraient ; — une note de 1661 nous révèle cet abus qu'elle condamne ; mais la faute venait de la rubrique, qui disait : « S'il reste du pain ou du vin, il appartiendra au ministre, qui l'utilisera pour son usage. » — La rubrique de 1549 qui supprimait la Cène aux jours de la semaine où les communiants faisaient défaut, est étendue aux jours de fête (Holy-Days) : la Cène, décidément, n'existe plus que pour la communion. — « Pour prévenir toute superstition, » le « pain sans levain de forme arrondie » de 1549 est remplacé par « du pain tel qu'on en mange à table avec les autres mets. » — La rubrique qui commandait de diviser chaque « pain » en plusieurs parcelles — en application du *fregit* — et avertissait que « l'on reçoit tout autant dans une petite partie que dans le tout, et dans chacune d'elles le corps entier de N.-S. », disparaît. — Ce sont là autant d'attaques indirectes, mais fort claires, contre la présence réelle.

Toutefois la plus grave était contenue dans la « *Rubrique Noire,* » ainsi appelée parce que, addition de la dernière heure, elle fut imprimée, non pas en rouge comme les autres rubriques, mais en noir, sur une feuille séparée que l'on inséra dans l'édition déjà prête, et que les réimpressions ou éditions postérieures la conservèrent en noir, sans chercher à comprendre. « *Déclaration sur la Génuflexion* » *(Declaration on Kneeling)*, tel est son titre, qui n'annonce pas, de prime abord, une définition formelle de présence ou d'absence réelle ; mais, *à propos*, sans doute à dessein, de cette attitude agenouillée que prenaient les fidèles pour recevoir la communion, geste que l'on avait failli supprimer, geste contre lequel Cranmer prenait ses précautions, un « noir » commentaire est glissé. Ce geste, explique la *Déclaration*, doit être regardé comme un simple témoignage « d'humble reconnaissance » à Dieu pour le bienfait de la communion ; mais

« il ne signifie pas qu'aucun acte d'adoration soit fait, ou doive être fait, soit à l'égard du pain et du vin sacramentels que l'on y reçoit (dans la communion) corporellement (?), soit à aucune présence réelle et essentielle (?) qui existerait là de la chair et du sang naturels (?) du Christ. Car en ce qui concerne le pain et le vin sacramentels, ils demeurent toujours dans leurs substances purement naturelles, et par conséquent ne peuvent être adorés, puisque ce serait là une idolâtrie que tous les fidèles chrétiens doivent avoir en horreur. En ce qui concerne le corps et le sang naturels (?) de Notre Sauveur le Christ, ILS SONT AU CIEL ET NON ICI. Car il est contraire à la réalité du vrai corps naturel (?) du Christ d'exister au même instant en plusieurs endroits. »

En 1662, les mots « Présence réelle et essentielle » sont remplacés par « Présence corporelle » ; la construction raboteuse et pénible de ces phrases est rendue un peu plus coulante, mais ni les mots, ni le sens ne sont autrement modifiés.

C'est le seul passage où le *Prayer-Book* ait employé le terme de « *présence réelle,* » et c'est pour rejeter celle-ci, du moins au sens où il prend le terme.

Mais quel est ce sens ? Les commentateurs anglicans ne peuvent s'entendre. L'obscurité du passage vient de ce que la pensée a été d'abord « pensée » en latin théologique — elle est en fait plus claire en latin : *Panem et vinum quæ corporaliter recipiuntur... Realis et essentialis præsentia... In suis vere naturalibus substantiis... Naturalis caro et sanguis Christi... Contra veritatem naturalis corporis Christi,* — et traduite ensuite, bon gré mal gré, dans une langue peu apte encore à exprimer ces concepts de métaphysique scolastique abstraits, bien que très apte à dire tout le reste. Essayons de débrouiller ce chaos.

D'après les uns, cette rubrique nie purement et simplement toute présence réelle, professe formellement la présence virtuelle calviniste ; et la variante de 1662 se borne à remplacer un terme, devenu sans doute peu clair à cette date, par son synonyme, sans changer le sens. — C'est notre avis : l'interdiction emphatique de toute adoration suppose l'absence de toute présence réelle de N.-S. ; s'il était présent le moins du monde, même par Consubstantiation, on aurait encore le droit de l'adorer, présent *avec* ou *dans* le pain et le vin, sans adorer ce pain et ce vin : un enfant ferait cette distinction. Le contexte et l'esprit général des élagages et des transpositions de 1552 sont aussi nettement en faveur de cette interprétation.

D'autres, tout en accordant que c'était bien là l'idée de Cranmer, estiment que le changement de terme en 1662 — « présence corporelle » substitué à « présence réelle et essentielle » — implique un changement de sens correspondant, une « reprise » de la présence réelle à cette date, et l'autorisation d'y croire. « *Présence corporelle,* » d'après ces liturgistes, signifierait « *présence matérielle, charnelle,* » celle qui relève des sens, celle des corps soumis aux

lois de l'espace, de l'étendue, de la pesanteur, celle de la « Manducation capharnaïtique » dont parlent les théologiens ; à cette « *présence corporelle* » est opposée « *présence spirituelle,* » réelle celle-ci, celle d'un esprit enfermé, localisé dans une enveloppe matérielle, celle de notre âme dans notre corps, celle *per modum substantiæ :* la première est niée, la seconde ne l'est plus, en 1662. De même, « *corps naturel* » de N.-S. veut dire son corps « adamique, » pris au sein de la Vierge Marie, torturé sur la croix, et c'est celui-là qui est dit « être au ciel, et non ici. » — Fort bien, mais il s'agirait alors d'une Consubstantiation, puisque le pain et le vin restent « dans leurs substances purement naturelles » dans les espèces après la consécration : et alors, pourquoi interdire d'adorer le « corps spirituel » de N.-S., présent là, car l'interdiction est maintenue en 1662 ? Puis, cette explication introduirait une distinction beaucoup trop « réelle » — au sens philosophique et sans jeu de mots — entre le « corps naturel » de N.-S., qui « est au ciel, » et son « corps spirituel » qui serait sous les espèces ; il est impossible que les rédacteurs, de 1549 ou de 1662, n'aient pas compris l'identité fondamentale du corps matériel de N.-S. torturé sur la croix, et de ce même corps, spiritualisé après sa Résurrection, « qui est monté aux cieux, est assis à la droite du Père, » affranchi des lois et des conditions spatiales, capable de « multilocation, » au ciel, et dans les espèces eucharistiques *per modum substantiæ :* cette idée était trop clairement exposée dans les théologiens d'avant la Réforme pour que les rédacteurs aient pu l'ignorer. En tout cas, c'était là leur punition pour avoir dédaigné la Scolastique : ils ne pouvaient plus se faire comprendre, ni même se comprendre.

D'autres encore, plus audacieux, soutiennent que les termes de 1552 ont déjà ce dernier sens : mais c'est invraisemblable.

D'autres enfin, qui sont nombreux, du XVIe siècle à nos jours, embrouillent tout, en confondant « présence réelle » et « transsubstantiation, » le mode du changement et celui de la présence, et alors l'on n'y voit plus goutte.

Ce texte de 1552, comme les *42 Articles,* ne fut présenté à l'approbation d'aucune « Convocation » ou Synode ecclésiastique. Il eut à peine le temps d'entrer en usage, car Edouard mourut l'année suivante, et Marie la Catholique lui succéda, qui supprima le *Prayer-Book.*

En soi, cette édition serait donc négligeable : mais elle reste importante comme témoignage du glissement, du schisme à peu près orthodoxe de Henri VIII à l'hérésie calviniste, qui s'était produit dans les groupes dirigeants, ecclésiastiques et laïcs, de l'Eglise d'Angleterre, entre 1548 et 1552 ; importante aussi comme témoignage du point extrême que la Réforme, dans sa forme officielle et légale, y ait jamais atteint ; importante encore et surtout, parce qu'elle fut prise comme base des éditions suivantes.

Les Anglicans modernes n'en parlent qu'en gémissant : c'est elle qui rend leur position fausse et illogique.

* *

III. — Le Prayer-Book de 1559, de 1604, et de 1662. — Marie restaura le rite de Sarum, « tel qu'il était pendant les dernières années de Henri VIII, » et écarta le clergé et l'épiscopat hérétiques d'Edouard VI ; par ses soins et ceux du cardinal Pole, légat du Pape, l'Angleterre rentra officiellement dans la communion romaine, à la satisfaction des masses restées catholiques de cœur (1554). Dans la suite, Marie remit en vigueur les lois contre l'hérésie, immola environ trois centaines de récalcitrants, exécutions légales sans doute, mais qui lui valurent l'épithète exagérée de « Sanglante » ; elle épousa Philippe d'Espagne, inquiétant et blessant par là le nationalisme ombrageux de ses sujets. Les réformateurs attisèrent de leur mieux ce mécontentement, et le tournèrent contre le catholicisme dont Marie était le champion. A sa mort (1558), ligués avec les « Nouveaux Ploutocrates » qui s'étaient enrichis sous Henri et Edouard des dépouilles des monastères, et qui, sous Marie avaient tremblé pour leur proie, ils relevèrent la tête, et s'empressèrent autour d'Elisabeth, qu'ils savaient secrètement favorable à la Réforme. Digne fille de Henri, elle rétablit la « Suprématie Royale, » et le « Serment d'Allégeance » correspondant, séparant ainsi de nouveau l'Angleterre de Rome. « La foi allait au gré des rois. » *(Variations,* livre X).

Les historiens vont répétant qu'Elisabeth, personnellement tolérante, sinon indifférente, en matière religieuse, chercha longtemps une « *via media,* » un compromis, une formule religieuse qui pût être acceptée de tous, catholiques, réformateurs, non-conformistes et puritains (ces derniers groupes se formèrent sous son règne) ; qu'elle-même croyait à la présence réelle, n'aimait pas le clergé marié, que ses sympathies allaient au *Prayer-Book* de 1549, etc. Le fait est que, toute autoritaire, toute habile qu'elle était, elle ne fit pas toujours ce qu'elle voulut, mais céda plus d'une fois à la pression de son Conseil et des grands. Cécil, en particulier, une créature de Henri, politicien d'ailleurs remarquable, « manœuvra » la reine avec une adresse consommée ; c'est lui qui, des coulisses administratives, prépara, dirigea, et finalement accomplit le rétablissement du protestantisme en Angleterre. Mais s'il le fit, ce fut avec le bon vouloir et la complicité d'Elisabeth ; fine hypocrite, elle savait s'y prendre pour se faire forcer la main. Et sa conduite ne répond guère au portrait libéral que l'on nous trace d'elle.

Sitôt armée de sa « Suprématie Royale, » elle prépara la reprise du *Prayer-Book.* Son choix se porta sur le texte de 1552 : ce fut, dit-on, sur la pression de son Conseil, mais c'était elle qui en avait choisi librement les membres. Elle y apporta les modifications suivantes, qui marquent tout de même un léger recul par rapport au calvinisme radical de 1552. L'édition parut en 1559.

Les Ornements Edouardiens sont repris. A la Litanie, la « Dépréation » antipapale est supprimée. A la communion, les paroles de la distribution fusionnent les formules contradictoires de 1549 et 1552 : « Que le corps de N.-S... Prends et mange *ceci en souvenir...* etc. » La « Rubrique Noire » disparaît également. Point d'autre changement important.

Son formulaire dogmatique, les *39 Articles* (1563), encore en vigueur aujourd'hui, mais bien discrédité, contenait le « compromis » suivant sur la présence réelle :

« La Cène... est un Sacrement de notre Rédemption par la mort du Christ ; en sorte que, pour ceux qui

le reçoivent comme il faut, dignement et avec foi, le pain que nous rompons est une participation au Corps du Christ ; et pareillement, la Coupe de Bénédiction est une participation au Sang du Christ.

« La Transsubstantiation, ou changement de la substance du pain et du vin, à la Cène ne peut être prouvée par l'Ecriture ; elle répugne au sens obvie des mots de l'Ecriture, détruit (ce qui est essentiel à) la nature d'un Sacrement et a donné lieu à maintes superstitions.

« Le Corps du Christ n'est donné, reçu et mangé à la Cène que d'une manière céleste et spirituelle. Et le moyen par quoi le Corps du Christ est reçu et mangé à la Cène est la FOI. » (Art. 28).

Présence réelle, ou présence virtuelle ? La formule évite, à dessein, de le définir. L'ambiguïté ou la contradiction sont un « compromis, » à leur façon. « En revenir à des expressions générales qui laissassent la chose indemne, et où les partis opposés trouvassent leur compte, en sorte qu'on en pût croire tout ce qu'on voudrait, c'était trahir la vérité et lui égaler l'erreur. » *(Variations,* livre x).

En tout cas, si Elisabeth ouvrait ses bras aux catholiques, c'était, on le voit, au prix du schisme et de l'hérésie.

Ces mesures rencontrèrent une opposition très forte, au Parlement et dans le clergé. Au Parlement, elles ne passèrent qu'à trois voix de majorité, et grâce à l'absence de 10 Evêques pairs — sur 26 — dont les sièges étaient alors vacants ; c'est sur la base de ces trois voix laïques que repose depuis l'Eglise d'Angleterre.

Des 16 Evêques catholiques en fonction, un seul, un pauvre sire, d'ailleurs, accepta le Serment d'Allégeance et le *Prayer-Book ;* les autres furent destitués, emprisonnés, ou s'exilèrent. Quelques membres du clergé acceptèrent le Serment, un plus grand nombre le *Prayer-Book,* quelques-uns refusèrent l'un et l'autre, et ceux-ci furent traités comme leurs Evêques ; la grosse majorité se tint coite, et ne fut inquiétée que plus tard. A la place de la hiérarchie catholique éteinte, Elisabeth établit une hiérarchie protestante, non sans difficulté, dont le père fut l'évêque Parker.

Cette date de 1559 inaugure définitivement le protestantisme anglais. Elle marque aussi le début de la persécution contre les « récusants » qui refusaient ou négligeaient d'assister aux offices réformés. Jusqu'en 1570, les pénalités se limitèrent à des amendes infligées aux catholiques les plus en vue. Mais lorsque le Pape eut excommunié Elisabeth (1570), que Marie Stuart, catholique, rivale et héritière présomptive d'Elisabeth, fut emprisonnée à Londres (1569), et n'inspira plus désormais de craintes aux réformateurs, en attendant que pour plus de sûreté ils aient fait sauter sa tête (1587), les lois furent appliquées plus strictement, la persécution devint plus active, employa la prison, le bûcher, la hache ; Elisabeth fit autant de martyrs que Marie la « Sanglante. » En 1570, il devint clair que le catholicisme avait perdu la bataille ; il resta cependant vivace jusqu'à la fin du règne d'Elisabeth (1603). A partir de la Conspiration des Poudres (1605) il perdit rapidement du terrain : à défaut de la persécution sanglante sous les Stuarts, l'amende, la privation des droits civils, etc., obligèrent les catholiques à se « terrer dans les catacombes, » ils se réduisirent à une infime minorité, et c'est miracle que celle-ci ait survécu. La hiérarchie catholique n'existant plus en Angleterre, ce pays fut considéré comme « pays de mission, » avec un Vicaire Apostolique à sa tête, pendant deux siècles.

Ainsi le protestantisme anglais n'est pas né, comme le répètent tant d'historiens, d'un instinct nationaliste inné au cœur des masses, obscurément en révolte contre l'intervention d'un prince étranger, d'un pape italien, dans les affaires religieuses nationales, affamé du besoin de sentir que l'Angleterre était aux Anglais. Pendant les dix siècles et plus qui s'étaient écoulés de la conversion de l'Angleterre à Henri VIII, cet « instinct, » ce « besoin » avaient été tout à fait inopérants, inexistants. Cette révolution religieuse est due à la poussée d'un petit groupe d'ecclésiastiques, gagnés aux idées réformatrices de Francfort et de Genève, et à la poussée parallèle des « profiteurs, » des « nouveaux millionnaires » gavés des dépouilles catholiques, et qui manœuvraient pour assurer leurs gains. Ligués ensemble, ces deux groupes firent échouer la restauration de Marie ; grâce à l'appui cordial d'Elisabeth, et aussi grâce à l'absence de toute autre classe dirigeante capable d'une résistance organisée, ils réussirent à imposer à la nation, catholique de cœur et d'instinct, un protestantisme qui lui répugnait ; ensuite, grâce à la coopération des rois Stuarts, et cette fois avec l'appui additionnel de l'opinion publique, dont l'antipathie fut soigneusement excitée et entretenue contre le catholicisme, ils finirent par extirper celui-ci, ou peu s'en fallut, de l'Angleterre.

Les éditions de 1604 et 1662 sont remarquables par les modifications qu'elles ne firent pas, alors qu'on en réclamait beaucoup.

La « Loi d'Uniformité » où Elisabeth avait promulgué son *Prayer-Book* et en avait imposé l'usage n'avait pas mieux réussi que celles d'Edouard, à établir l'uniformité de culte désirée. Les catholiques n'en tinrent pas compte, en général, ou, s'ils assistaient à la Cène officielle, pour éviter les amendes, ils couraient ensuite à la Messe qu'un prêtre catholique célébrait en cachette dans la demeure de l'un des leurs. Les Réformés se divisaient ; malgré les efforts de la reine pour les retenir tous sous ses formules larges et « compréhensives, » ce fut pendant son règne que sa religion nationale commença à s'émietter en une multitude de sectes. Les Calvinistes trouvaient son *Prayer-Book* « tout saturé de papisme » (Popery). Le glissement à gauche continuait, s'accentuait. Des groupements plus radicaux s'y dessinaient, prenaient des noms nouveaux qui étaient autant de programmes. L'un d'eux, celui des Presbytériens, né en Ecosse, forma une Eglise qui ne reconnut plus d'évêques, se gouverna par ses « prêtres » et ses « Anciens » (Elders), et déclara une guerre acharnée à l'épiscopat anglican : elle fleurit encore aujourd'hui. Un autre, celui des Puritains, voulait « purifier » le service divin des « abominations » qu'y autorisait le *Prayer-Book :* un pur ne trouve-t-il pas toujours « un plus pur qui l'épure » ? Mais l'outrance, les méthodes violentes des Puritains ruinèrent leur cause, à l'instant même où elle triompha. Une autre secte, celle des Indépendants, groupement à base essentiellement démocratique, rejetait église, évêques, prêtres, sacrements ; chaque paroisse formait une unité indépendante, élisait son ministre, dont la fonction se bornait à la prière et la prédication : de cette branche sont nés les Congrégationnalistes, Méthodistes, Wesleyiens, etc., qui survivent de nos jours.

On groupa tous ces partis — car c'étaient des partis politiques autant que des sectes religieuses — sous le nom de « Séparatistes, » puis « Non-Conformistes, » parce qu'ils refusaient de se conformer aux règlements de l' « Eglise Etablie » par les lois : ce dernier nom les désigne encore officiellement aujourd'hui. A l'autre extrémité, les Catholiques étaient appelés « papists, » « Romanists, » « recusants, » « popish romanists, popish recusants, » etc. Catholiques et Non-Conformistes formaient les « Dissenters » ; les pénalités portées contre les récalcitrants ne distinguaient pas entre Catholiques et Non-Conformistes, mais les juges savaient choisir leurs victimes : ils pendirent quelques Puritains, ils immolèrent les Catholiques par centaines.

La lutte contre le *Prayer-Book* fut menée par ces Non-Conformistes, spécialement par les Puritains. Le premier assaut eut lieu sous Jacques I^{er} (1603-1612). Les Puritains s'étaient imaginé que le roi, élevé dans l'Ecosse presbytérienne, écouterait favorablement leurs doléances ; ils lui présentèrent une « Pétition Millénaire, » signée par plus d'un millier de « ses sujets, qui gémissaient sous un fardeau écrasant de cérémonies d'origine humaine » ; ils demandaient que l'on réduisît le culte à la prédication et à quelques prières, d'esprit « prédicant, » elles aussi. Le roi leur accorda la « Conférence d'Hampton » (1604) ; leurs réclamations furent jugées si exagérées, si peu justifiées, qu'on leur refusa tout. L'édition de 1604 ne contient qu'une modification qui mérite mention : c'est l'addition, au « Catéchisme, » du paragraphe qui a trait aux Sacrements. Une décision plus importante de la Conférence fut d'ordonner une « révision » de la traduction de la Bible, et cette révision valut à l'Angleterre sa belle « *Authorised Version* » de 1611.

Quand les Puritains tinrent à leur tour les rênes, sous le *Long Parlement* et la *République* (1649-1660), ils se vengèrent : alliés aux Presbytériens et aux Indépendants, ils abolirent l'épiscopat (1642), interdirent le *Prayer-Book*, même dans l'usage privé (1643), ordonnèrent de livrer au bûcher tous les exemplaires existants ; les volumes dangereux disparurent soudain, se cachant, comme faisaient les livres et les prêtres catholiques aux jours d'Elisabeth, derrière les cloisons, dans la paroi des murs — « le trou du prêtre » (the priest's hole), que l'on montre encore dans de vieilles demeures de la campagne anglaise ; — les temples protestants, récemment pris aux Catholiques, furent de nouveau saccagés, les ministres persécutés, d'aucuns massacrés ; pendant 15 ans, l' « Eglise Etablie » fut traitée comme elle avait traité l'Eglise catholique, elle n'eut plus d'existence légale. Les Puritains allèrent jusqu'à interdire la fête de Noël, dont la popularité égalait celle qu'elle avait en France ; ils faisaient ensevelir les défunts « immédiatement, sans aucune cérémonie » ; tout élément de beauté était tenu pour une source de tentation, et était retranché du temple et du service divin. Ces excès, nous l'avons dit, révoltèrent la nation, et le triomphe des Puritains fut éphémère.

Une réaction royaliste suivit en 1660, qui restaura le trône avec Charles II, et l'autel, ou plutôt la « Table du Seigneur, » avec l'épiscopat et le *Prayer-Book*. Toutefois, pour essayer de pacifier les Puritains, vaincus, mais toujours turbulents, le roi leur accorda la « Conférence de Savoy » (1661) et une nouvelle édition du *Prayer-Book* ; les Puritains, qui n'avaient rien appris, ni rien oublié, renouvelèrent à cette Conférence la faute de 1604 : ils réclamèrent trop, et ne reçurent rien.

Les principales modifications de l'édition de 1662 sont : une nouvelle « *Préface,* » anodine ; la substitution du texte de l'*Authorised Version* à celui de la *Bible des Evêques* pour la lecture des Epîtres et des Evangiles ; une addition aux paroles de l'ordination des prêtres et des évêques, addition qui cherchait à réparer le lamentable oubli, ou bien l'omission voulue, de 1550 et 1552, mais qui ne guérissait rien ; l'introduction du mot « oblation » et d'une sorte de *Memento des Morts,* protestant d'esprit, dans la Prière pour l'Eglise Militante ; le rétablissement du terme « prêtre, » au lieu de « Ministre, » en divers endroits, en particulier à la Cène, et de celui d' « église » au lieu d' « assemblée » (des fidèles), ce dernier ayant une saveur trop presbytérienne et démocratique pour des évêques royalistes ; des additions aux rubriques, qui recommandent le respect dans les cérémonies cultuelles, et dont l'une interdit au célébrant d'emporter hors du temple le surplus du « pain et du vin » consacré et non utilisé à la Cène, et ordonne de le « consommer avec respect, » immédiatement après la cérémonie. En revanche, la « Rubrique Noire, » après hésitations, est reprise, avec la variante que nous avons dite [1], et dont le sens reste en discussion.

Tout cela n'est pas très important, et ne modifie guère le caractère du *Prayer-Book* d'Elisabeth.

De 1661 à nos jours, le *Prayer-Book* ne subit plus de changements dignes de mention.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un curé voyant qu'une paroisse voisine n'aura pas de messe un dimanche, et sachant par ailleurs que son évêque a un indult lui permettant d'autoriser la célébration d'une troisième messe, présume cette autorisation, et dit trois messes pour que les fidèles de la paroisse puissent assister à la messe.

D'après le can. 2321, ce prêtre a commis un acte extérieur qui doit être frappé de suspense. Sa bonne foi ne le met-elle pas à l'abri de la peine ?

Le canon porte le mot *præsumpserint*. Ce mot ne signifie-t-il pas un manquement extérieur dont on a eu conscience, et qui par le fait devient manquement intérieur, faute morale ?

R. — Le curé dont vous parlez ne peut évidemment pas être approuvé et loué de son acte. Personne ne peut présumer une autorisation contraire à un précepte grave, et même, généralement, dans les cas où le droit ne prévoit pas la possibilité de cette présomption. S'en tenir dans tous les cas à cette dernière façon d'agir, c'est être prudent.

Le précepte qui interdit au prêtre de célébrer plus d'une messe par jour est certainement grave. Il est reconnu pour tel par le sentiment commun, et sa transgression est punie de peines sévères. En 1707, une curie épiscopale condamna aux ga-

(1) Voir ci-dessus, p. 344.

lères un prêtre « convaincu et confessant d'avoir célébré deux messes le même jour. » Le secrétaire de la S. Cong. écrivit, il est vrai, à l'évêque, en juillet 1707 : « Les Emes cardinaux me chargent de faire savoir à V. S. que la S. Cong. a trouvé cette peine excessive, à moins qu'il ne conste légitimement d'un long et scandaleux abus. » Pour les récidives invétérées du binage illicite, il existe plusieurs décisions où la condamnation à cinq ans de galères a été ou appliquée ou jugée équitable.

Remarquez que le Code, au can. 2321, parle simplement de *Missam iterare*, ce qui veut dire célébrer deux messes, mais non pas trois : avec trois le délit serait certainement plus considérable. Remarquez aussi que la peine que l'Ordinaire *doit* porter n'est pas une censure, mais bien une peine vindicative, puisque c'est une suspense *ad tempus*, ce qui démontre encore la gravité de l'acte délictueux.

Nous avons dit bien des fois, à propos de binage, qu'un curé ne doit jamais, si le cas de nécessité envisagé par le can. 806 § 2 existe, c'est-à-dire si le binage est nécessaire pour permettre l'audition de la messe obligatoire à une partie notable des fidèles d'une paroisse, prendre sur lui la responsabilité du binage. C'est à l'Ordinaire à décider. Si les fidèles ne peuvent pas assister à la messe, ils seront dispensés de ce précepte, suivant les principes de la théologie morale ; mais il ne faut pas enfreindre *toute loi* pour assurer l'audition de la messe un jour de précepte. La défense de célébrer la messe plus d'une fois par jour est une de ces lois (comme celle du jeûne) qu'on ne peut pas enfreindre dans le cas.

Ce curé qui savait que son Ordinaire a le pouvoir de concéder la célébration d'une troisième messe, ne peut pas présumer la faculté, pas plus que ne le peut l'Ordinaire, qui pourtant sait que le Pape accorde des indults permettant de donner cette autorisation.

La peine du can. 2321 étant, bien qu'obligatoire, *ferendæ sententiæ*, c'est à l'Ordinaire qui doit la porter à estimer la façon d'agir qu'il aura à adopter. *D'après les circonstances*, dit le canon. La bonne foi, basée sur l'ignorance, sans doute, des vrais principes, est certainement, comme l'ignorance, une cause d'excuse, non pas d'excuse complète, dans le cas, mais du moins d'une imputabilité moindre. L'ignorance dans le cas provient du manque d'une science que le curé, de par sa fonction, devrait avoir, sans quoi il n'est pas en mesure — et il ne faut pas aller chercher plus loin la preuve — de s'acquitter de ses fonctions et devoirs suivant les prescriptions de l'Eglise.

On peut se référer pratiquement, en plus du can. 2202, au can. 2229. Ce canon, toutefois, ne donne qu'une indication, parce qu'il ne s'applique directement qu'aux peines *latæ sententiæ* et non aux peines *ferendæ sententiæ*.

Ce canon vous fournit le sens du mot *præsumpserint*. Pour que cette condition soit réalisée, il faut la pleine connaissance de la loi et de la peine, et la pleine délibération de la volonté, pour que la peine soit encourue. Il n'est pas possible alors, comme vous le dites, qu'il n'y ait pas péché, faute morale au for interne. Cependant ceci ne vaut que pour le cas où l'ignorance n'est pas *affectata*. Si l'on n'a pas étudié le droit ecclésiastique pour n'être pas gêné dans son action par cette science, on ne peut arguer d'aucune excuse provenant d'une telle ignorance, toujours coupable, même si la loi porte les mots *præsumpserint, scienter, etc.*

Nous serions étonné, dans le cas, si l'Ordinaire appliquait la suspense de la célébration de la messe, même pour quelques jours seulement, au moins pour la première fois. Mais nous ne pensons pas que le coupable puisse échapper, si le fait est connu de l'Ordinaire, à de paternelles, mais sérieuses monitions.

Il en serait, bien entendu, tout à fait autrement, si l'Ordinaire avait le pouvoir de subdéléguer la faculté de dire trois messes, et qu'il en ait usé. Ce ne doit pas être le cas. L'affaire nous paraît trop grave en elle-même, et vous n'en dites rien.

Q. — Un pieux fidèle vient de me demander s'il valait mieux faire dire des messes pour soi de son vivant ou bien après sa mort. Je lui ai répondu, en me basant sur votre opinion exprimée dans l'*Ami*, que les deux méthodes avaient chacune leurs avantages et qu'il était difficile de donner la préférence à l'une plutôt qu'à l'autre.

Or, voici que l'on me cite la Lettre apostolique du 31 mai 1921, dans laquelle le Souv. Pontife Benoît XV affirme nettement que « les fruits du sacrifice de la messe sont d'une bien plus grande efficacité pendant la vie qu'après la mort, car l'application qui en est faite aux vivants bien disposés est plus *directe*, plus *certaine* et plus *abondante*... Mais hélas ! trop de fidèles, *au grand préjudice de leurs intérêts spirituels*, ignorent que le saint sacrifice de la messe leur serait d'un bien plus grand profit, s'ils le faisaient offrir pour eux *de leur vivant*... »

Vous jugerez vous-même s'il y aurait lieu soit à rectifier, soit à compléter votre récent article sur ce sujet.

R. — Où donc, s'il vous plaît, l'*Ami* a-t-il exprimé l'opinion dont vous parlez ? Les deux plus récents articles touchant la question sont du 25 juin 1925 (p. 411) et du 24 avril 1924 (p. 266), celui-ci précisément à propos du bref *Sodalitatem* de Benoît XV.

L'*Ami* (voir en particulier 1909, p. 1146) a toujours soutenu la thèse « qu'*en général* il vaut mieux faire dire des messes de son vivant que de les remettre après sa mort » ; mais il a également ajouté qu' « il est bon aussi d'en réserver un certain nombre pour le temps qui suit la mort. » L'*Ami* a développé longuement les raisons théologiques qui militent en faveur de la célébration des messes du vivant de celui qui les demande :

« Il suffit, écrivions-nous (1924, p. 266), de comparer les fruits que le saint sacrifice peut procurer aux vivants, d'une part, et aux défunts de l'autre, pour se rendre compte de l'énorme différence en faveur des premiers.

« Car, comme le dit le bref *Sodalitatem*, l'application des fruits du saint sacrifice aux vivants bien intentionnés et bien disposés est plus directe, plus certaine et plus abondante, que celle qui en est faite aux défunts, puisque, avec la vertu de leur procurer la grâce de la persévérance finale, il a encore celle de leur offrir le moyen efficace d'apaiser la justice de Dieu et d'acquitter entièrement ou au moins d'abréger considérablement l'expiation du purgatoire... Pour les défunts, au contraire, l'application des fruits du saint sacrifice ne peut que leur procurer une diminution plus ou moins notable des peines du purgatoire par voie de satisfaction et peut-être d'impétration, mais dans la mesure que Dieu seul connaît. »

La façon même dont nous avons toujours formulé notre avis montre bien que l'on n'est pas ici en présence de deux méthodes, et que nous ne cherchons pas à donner notre préférence à l'une plutôt qu'à l'autre. Notre article de 1924, p. 266, dit au contraire et expressément qu'il n'existe aucune controverse à dirimer sur ce point. Il y a deux vérités qui se complètent, loin de s'opposer : nous affirmons qu'en soi il est plus avantageux de faire célébrer des messes de son vivant ; mais qu'étant donné la fragilité humaine et les conditions de l'expiation dans l'au-delà, il est prudent de se réserver des messes après la mort. Benoît XV, dans le bref *Sodalitatem*, ne dit pas autre chose, et ses paroles visent simplement à mettre en relief les avantages que les vivants peuvent retirer de l'oblation du saint sacrifice, offert dans le but d'obtenir la grâce d'une bonne mort et de s'y préparer.

Q. — La loi de l'abstinence défend d'user de *viande* et de *jus de viande ;* mais elle permet les œufs, le laitage et tous les condiments provenant même de la graisse des animaux (canon 1250).

Le *bouillon gras* doit-il être considéré comme jus de viande, et par conséquent défendu les jours d'abstinence ?

R. — Cette question a été longuement débattue dans l'*Ami* à plusieurs reprises : en 1912, p. 237 ; 1913, p. 144 ; 1919, p. 1136 ; 1920, p. 170. Veuillez vous y reporter, et vous aurez une idée exacte de la controverse, des positions défendues par les adversaires, et la réponse à votre question.

Qu'entendez-vous par « bouillon gras » ? — Un bouillon dans lequel un peu de graisse est entré à titre de condiment ? Oui, il est permis aux jours d'abstinence. — Un bouillon résultant de la cuisson d'une notable quantité de lard : ce qu'on nomme « la soupe au lard » ou encore « la potée » ? Non, il n'est pas permis, car le lard n'y est pas entré à titre de simple condiment. — Un bouillon résultant de la cuisson d'une notable quantité de viande, de bœuf, par exemple ? Non encore, il n'est pas permis, car le jus de viande n'est permis en aucune façon, pas même à titre de condiment.

Ce qui motive votre question, c'est l'identité que vous pensez possible entre la graisse et le jus de viande. Or il y a une différence. La graisse résulte des tissus adipeux ; le jus, des autres tissus. Personne ne confond. Or l'élément qui de la viande de bœuf bouillie passe dans l'eau du pot-au-feu n'est pas de la graisse, mais du jus de viande.

L'opinion qui soutient que le bouillon de bœuf est permis, jouit d'une certaine probabilité que l'*Ami* a, du reste, reconnue, mais qu'il ne partage pas, pas plus aujourd'hui qu'en 1920, et pour les mêmes raisons.

Le débat n'est sans doute pas encore terminé. En attendant de nouvelles décisions, si elles devaient venir, nous estimons que le texte de la loi, et la coutume des fidèles, qui est *optima legum interpres*, sont en notre faveur.

Dans sa perplexité ou son embarras, la récente édition des *Institutiones morales Alphonsianæ*, se référant à l'*Ami* 1912 et 1913, mais n'ayant sans doute pas connu l'article de 1920, tranche ainsi la question : « *Sola consuetudo* huic jusculo, ex carne expresso, æquiparat jusculum vulgo *bouillon* nuncupatum. Toto cœlo enim istud ab illo quoad vim nutritivam distat, ut concedunt periti. » Or le jus de viande, nous l'avons dit, n'est permis en aucune façon. Et la loi demeure la loi.

Q. — Est-il vrai, comme le prétendent certains confrères, que le « méchage » des tonneaux a été interdit par un décret de Rome, et qu'on doive tenir pour matière illicite du Saint Sacrifice le vin conservé dans des récipients ainsi sulfurés ? La pratique pourtant est universelle, et il ne semble pas que les autorités diocésaines s'en soient émues. Ce détail est de grosse importance pratique dans nos pays vignobles. L'*Ami* voudrait-il nous donner là-dessus son avis ?

R. — Autre chose est la sulfuration des moûts, autre chose la sulfuration des tonneaux. C'est à propos de la sulfuration des moûts que le St-Office a été consulté, et c'est uniquement sur ce point-là que porte sa réponse. Au surplus, voici le texte exact de la décision :

DUBIUM CIRCA VINUM EX MUSTO SULPHURATO IN SACRIFICIO MISSÆ ADHIBENDUM

Eme et Rme Domine,

Relate ad litteras Eminentiæ tuæ, die 2 mensis maii jam elapsi datas, quibus dubium exponis utrum in Sacrificio Missæ adhiberi possit vinum obtentum ex musto sulphurato per additionem anhydridis sulphurosæ vel per additionem metabisulphiti potassici, Suprema hec Congregatio Sancti Officii respondendum decrevit : *Affirmative*.

Romæ 2 augusti 1922.

R. Card. MERRY DEL VAL.

Rien de plus clair. L'addition faite au moût, de l'anhydride sulfureux ou du métabisulfite de potasse, en raison des dissociations chimiques qu'elle entraîne, pouvait donner à craindre qu'il n'y eût là une altération dommageable à la substantielle intégrité du vin destiné au saint sacrifice, ou tout au moins une altération accidentelle suffisante pour le rendre illicite.

Le St-Office, après avoir sans doute pris l'avis d'experts en chimie œnologique, a répondu,

comme on pouvait s'y attendre, que la sulfuration des moûts par l'anhydride sulfureux ou le métabisulfite de potasse, couramment employés, ne compromettait en rien la licéité du vin ainsi traité, au point de vue de la messe.

Du « méchage » des tonneaux il n'est pas soufflé mot. On ne peut donc s'autoriser du décret pour le déclarer défendu. Mais, voici ce qui a pu donner une apparence de fondement à cette opinion. Les *Ephémérides liturgiques* (nov. 1923), en reproduisant le décret, l'ont fait suivre d'un commentaire où il est dit, en effet, que la sulfuration des tonneaux par le procédé de la mèche de soufre est interdite, parce que le soufre, alors, contient des impuretés qui peuvent par la suite altérer le vin qu'on mettra en contact avec elles. Les lecteurs de ce commentaire sont parfaitement excusables de l'avoir considéré comme autorisé, étant donnée la haute compétence des *Ephémérides liturgiques* en pareille matière.

Nous ne partageons pas du tout son avis, qui ne nous semble soutenable ni « en raison, » ni « en autorité. » Quoi qu'il en soit de la moins grande pureté chimique du soufre en « mèches, » l'expérience des viticulteurs démontre assez que le vin ne subit aucune altération appréciable du fait d'être conservé dans des tonneaux méchés ; et la mèche de soufre, employée comme il faut, remplit très bien son rôle, qui est de détruire sur les parois du récipient les organismes microbiens susceptibles de déterminer plus tard dans le vin des altérations ou fermentations parasites.

D'autre part, le commentateur des *Ephémérides* paraît supposer que le St-Office a déclaré licite l'addition de l'anhydride sulfureux et du métabisulfite de potasse à cause de la pureté du soufre alors employé, d'où il conclut : donc le soufre impur de la mèche est illicite. Nous ne voyons pas du tout sur quoi repose cette interprétation de la *pensée* du St-Office. Il nous semble, au contraire, que ce point de vue — pureté, impureté chimique du soufre — n'a pas été du tout en cause ni dans la question ni dans la réponse. Le doute portait sur le point de savoir si *l'addition au moût* de substances chimiques étrangères, avec leurs décompositions et réactions conséquentes, n'introduisait pas dans le vin une modification qui pouvait en rendre l'emploi illicite pour la messe. Et ce « dubium, » évidemment, n'a rien à voir avec le méchage des tonneaux. Il reste, en tous cas, certain que la lettre du décret, qui seule fait loi, n'en parle pas. Rien donc n'empêche de le considérer comme licite et de le pratiquer comme par le passé.

Q. — Voudriez-vous avoir l'obligeance de me donner une petite explication au sujet de l'hérésie ?

Je comprends très bien la notion et la possibilité de l'hérésie matérielle. Il n'en va pas de même pour l'hérésie formelle : *Hæresis est formalis quando quis scienter veritatem revelatam negat aut in dubium vertit* (Tanquerey). J'en comprends la notion ; mais je n'en vois pas la possibilité. Il s'agit d'un chrétien, donc de quelqu'un qui admet l'existence de Dieu unique et *parfait*. Comment cet homme peut-il dire en même temps : « Cette doctrine révélée par Dieu est fausse » ; en d'autres termes, admettre en même temps que Dieu est parfait et que Dieu peut se tromper ou nous tromper ? Il y a là une contradiction dans les termes, que tout homme raisonnable repousserait.

D'ailleurs, il me semble que jamais les hérétiques n'ont soutenu une telle opinion. Ils ne disaient pas : « Cette doctrine révélée est fausse, » mais : « Cette doctrine *que l'Eglise catholique prétend révélée* est fausse et n'a jamais été révélée par Dieu. » Assertion qu'ils s'efforçaient de prouver par le témoignage de l'histoire ou les textes de la Sainte Ecriture.

En résumé, l'hérésie formelle telle qu'elle est définie par Tanquerey, est-elle psychologiquement possible ? Orthodoxie parfaite, hérésie matérielle, athéisme, j'en vois la possibilité. Mais chez un CHRÉTIEN, croyance (et non pas seulement affirmation extérieure) que Dieu nous a révélé l'erreur,... je ne comprends plus !

R. — La définition de Tanquerey est extraite de la *Synopsis theol. dogm.*, t. II, n. 323. Evidemment, *prout sonat*, cette définition est incomplète ; et c'est là l'unique raison des difficultés de notre correspondant. M. Tanquerey suppose qu'il s'agit ici de vérité révélée *et proposée comme telle par le magistère de l'Eglise*. Cette rectification une fois faite, plus de difficulté.

Toute doctrine opposée à la vraie foi, d'une façon soit négative (nescience), soit privative (ignorance), soit positive (doctrine contraire), constitue en soi une infidélité. L'hérésie étant, d'après l'étymologie même du mot αἵρεσις, un *choix*, une *sélection* faite par l'esprit humain dans les vérités révélées par Dieu, comporte donc une véritable infidélité positive. Mais toute infidélité n'est pas une hérésie : l'infidélité est le genre et l'hérésie est l'espèce. S. Thomas explique que l'hérésie, étant un choix dans la doctrine, se rapporte, non à la *fin* même de la foi, mais aux *moyens proposés* pour atteindre cette fin. Dans le domaine de la foi chrétienne, la fin, c'est l'autorité divine du Christ, à laquelle nous adhérons par la foi ; les moyens, ce sont les vérités révélées dont l'acceptation soumet notre intelligence à l'autorité divine. Or, en rejetant cette autorité elle-même, on tombe dans l'infidélité positive proprement dite (naturalisme, paganisme, judaïsme) ; en maintenant, d'une part, une certaine foi au Christ, mais, d'autre part, en corrompant par une sélection humaine le dogme révélé, on tombe dans l'hérésie : *Ideo hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt. (Sum. theol.*, II-II, q. 10, a. 1).

Comment, en celui qui retient la foi au Christ, une telle sélection est-elle psychologiquement possible ? Telle est la question précise agitée par notre correspondant. Retenons avec lui, et très fermement, que « l'hérésie ne s'attaque pas directement au principe même de la révélation : elle ne comporte directement qu'une corruption du contenu de la révélation. Le principe de cette corruption réside en ce que l'hérésie se formule *à l'encontre de la règle de foi instituée par Jésus-Christ*

comme le moyen ordinaire qui doit conserver intact et proposer aux fidèles le contenu de la révélation : *Aliunde eligit sibi normam sentiendi de rebus fidei et morum* (Billot, *De Ecclesia Christi*, q. VII, thèse 11). Sans doute, l'autorité de l'Eglise n'entre pas dans le motif essentiel et spécifique de la foi salutaire et théologale, et par conséquent, même sans la proposition de l'Eglise, il reste possible de faire un acte de foi divine et salutaire. Mais l'enseignement de l'Eglise est la règle proposée communément aux hommes, et dont ils ne doivent pas volontairement s'écarter en matière de foi. Ainsi, la foi communément demandée par Dieu aux hommes est la foi non seulement *divine*, c'est-à-dire ayant pour *motif* la révélation connue comme telle, mais encore *catholique*, c'est-à-dire ayant pour *règle* l'enseignement de l'Eglise... C'est donc à la foi « divine et catholique » que s'oppose l'hérésie. Ne devra donc en conséquence être réputée hérétique que la doctrine niant une vérité révélée *et proposee comme telle par le magistère infaillible de l'Eglise.* » (*Dict. de théol. cath.*, art. *Hérésie*, t. VI, col. 2214-2215).

L'hérésie formelle est donc psychologiquement possible chez le croyant qui refuse de trouver en l'Eglise l'interprète authentique de la révélation divine, à laquelle cependant il adhère fermement.

Q. — Y a-t-il encore des ouvrages mis à l'*Index* « *in odium auctoris* » ? Il me semble que cette condamnation n'existe plus.

R. — On disait autrefois, lorsque l'*Index* portait : *Opera omnia* d'un auteur, que les œuvres de cet auteur étaient condamnées *in odium auctoris*. Cette façon de parler n'est plus en usage depuis la constitution de Léon XIII *Officiorum ac munerum* du 25 janvier 1897.

Depuis lors, en effet, le sens de la condamnation *Opera omnia* a changé, suivant l'interprétation donnée par la préface du P. Esser, alors secrétaire de la S. C. de l'*Index*, insérée dans toutes les éditions de l'*Index librorum prohibitorum*.

Lorsque l'*Index* porte *Opera omnia*, il faut entendre, si l'auteur n'est pas catholique, que sont condamnées seulement les œuvres qui touchent directement les vérités de la foi, ou qui sont proscrites par les règles générales de la prohibition des livres, ou par un décret porté spécialement et les nommant.

Si l'auteur est catholique, les *Opera omnia* comprennent uniquement les œuvres condamnées soit par les règles générales, soit par un décret spécial. Toutes les autres échappent à la condamnation.

On voit par ces détails, et la différence de traitement qui est faite aux œuvres suivant que l'auteur est catholique ou acatholique, et aussi le changement qui a été apporté, pour les deux genres d'auteurs, à la compréhension du terme *Opera omnia*.

De même, autre différence importante, la condamnation des *Opera omnia* ne s'applique qu'aux œuvres éditées au moment où elle a été portée, pas nécessairement aux œuvres qui verront le jour après la date de la condamnation. Nous disons *pas nécessairement*, parce qu'une telle condamnation doit pousser les fidèles à se demander, et à constater avec soin, si des œuvres postérieures de l'auteur ne tombent pas sous la prohibition des règles générales, auquel cas, mais auquel cas seul, elles seraient condamnées.

Q. — L'*Ami* voudrait-il répondre aux deux questions suivantes à propos de subdélégation ?

1° Le délégué de l'Ordinaire pour recevoir la profession de foi et présider l'installation des ecclésiastiques qui y sont tenus, peut-il subdéléguer ?

2° Doit-on donner la même réponse dans le cas de délégation habituelle pour faire les bénédictions réservées à l'Ordinaire, can. 1156, 1279 § 4, 1304 n. 4 ?

R. — Le can. 199, §§ 3 et 4, est très clair et très net à ce sujet. Il s'applique parfaitement au cas, et on ne voit pas pourquoi il ne s'appliquerait pas.

Il s'agit d'un délégué par un Ordinaire, donc par un supérieur inférieur au Pontife romain. Il s'agit, non pas d'un délégué *ad universitatem negotiorum*, mais d'un délégué pour le cas particulier de telle profession de foi, de telle bénédiction, etc. Donc ce délégué ne peut pas subdéléguer, à moins que le déléguant, l'Ordinaire, dans l'acte qui lui confère la délégation, ne lui ait donné aussi ce pouvoir de subdéléguer.

Cependant, si l'Ordinaire délègue à un prêtre le soin de recevoir en général toutes les professions de foi pour lesquelles il peut déléguer, s'il confère à un autre la délégation générale pour telle bénédiction, chaque fois que le cas s'en présentera, ces délégués sont des délégués *ad universitatem negotiorum*. Ils peuvent donc subdéléguer. On ne voit pas pourquoi l'Ordinaire serait empêché de donner cette délégation générale.

Vous le voyez, c'est le Code même qui décide.

Q. — Paul est entré au Grand Séminaire, puis en est sorti sans recevoir d'ordres. Il entre chez les Capucins, lesquels l'admettent à la tonsure, puis aux ordres mineurs. Il fait les vœux temporaires. Au moment de prononcer les vœux perpétuels, il est *dimissus*, c'est-à-dire non accepté par le Conseil et le Supérieur. Il se trouve donc réduit *ad statum laicalem*. Il voudrait maintenant rentrer dans un Séminaire, et se faire restituer dans l'état clérical.

Mais quel est son diocèse ? Il n'avait pas perdu son diocèse, puisqu'il n'avait pas fait la profession perpétuelle. D'autre part, en recevant la tonsure, n'avait-il pas été incardiné à un autre diocèse ?

R. — Cet ancien religieux n'avait pas perdu son diocèse, puisque le diocèse ne se perd (can. 585) que par l'émission des vœux perpétuels.

La tonsure ne l'avait pas incardiné à un diocèse, celui de l'évêque qui l'a fait clerc, puisqu'il a été ordonné, si la chose a été régulière, par l'évêque du diocèse où se trouvait la maison religieuse à laquelle il appartenait (can. 965), mais avec les lettres dimissoriales de son supérieur re-